

Flórez Flórez, Juliana. **Una aproximación a la dimensión del disenso de los movimientos sociales: la implosión de la identidad étnica en la red “Proceso de Comunidades Negras” de Colombia.** *Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe.* Programa Regional de Becas CLACSO. 2002

Disponible en la World Wide Web:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/mov/florez.pdf>

www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA
RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca> - biblioteca@clacso.edu.ar

Una aproximación a la dimensión del disenso de los movimientos sociales: la implosión de la identidad étnica en la red “Proceso de Comunidades Negras” de Colombia

*Juliana Flórez Flórez**

Para los/as hoy jóvenes investigadores/as de América Latina, es fácil evocar la fatídica sentencia_ según la cual no alcanzaría nuestra vida ni la de nuestros/as hijos/as para pagar la *deuda externa*. Haber vivido una adolescencia marcada -con distintas intensidades- por el desasosiego de tener que cancelar lo impagable, es una buena razón para recordar los años ‘80 como la “década perdida” para el continente. Pero aquí tendríamos que re-contextualizar nuestros recuerdos. Si bien es cierto que durante los años ‘80 perdimos la carrera por alcanzar el desarrollo (moderno), también lo es que durante esos años fuimos testigos de intensas *olas de protesta*. Las cocinas populares en las megaurbes latinoamericanas, las acciones de Superbarrio en Ciudad de México, los reclamos de las Madres de la Plaza de Mayo, las luchas de las feministas chilenas durante la dictadura, las demandas del Movimiento 19 de Abril-Alianza Democrática de Colombia, las denuncias de las organizaciones venezolanas contra la impunidad, las propuestas del movimiento cocalero de Cochabamba, las grandes movilizaciones del Movimiento Sin Tierra de Brasil, son algunos ejemplos de la experiencia organizativa que fue ganando Latinoamérica durante los años ‘80 y por lo cual, con Escobar y Álvarez (1992), consideramos que, en términos de movilización, esa década también puede ser evocada como una *década ganada* para nuestro continente.

De hecho, el estudio de los movimientos sociales en América Latina tuvo un importante auge durante esa década, cuando la academia empezó a distinguir entre las movilizaciones que, siguiendo el esquema convencional, articulaban su lucha en torno a un sujeto de derecho (como el movimiento obrero o la primera ola del feminismo) y, aquellas otras que de manera “novedosa”, reivindicaban sus derechos en torno a un sujeto identitario (como el movimiento homosexual, la segunda ola del feminismo, los movimientos étnicos, etc.). Con esta distinción analítica entre *viejos y nuevos movimientos*, se renovaron los análisis de la acción colectiva del continente, centrados durante los años ‘60 y ‘70 en los temas del desarrollo y la revolución. Los análisis funcionalistas y marxistas se quedaban cortos para dar cuenta de las demandas y estrategias planteadas por este nuevo panorama de la acción

colectiva. Ya no bastaba con reconocer al proletariado o al “pobre” (a desarrollarse) como protagonista de la acción social, a su relación con el Estado, el Mercado o las Empresas, como la articuladora del orden societal, ni a los cambios radicales (revolución o modernización) como la meta final de dicha acción (Mires, 1993). Era necesario renovar el análisis de la acción social para poder captar la fuerza política de las movilizaciones del momento, y sus desafíos a las maneras autoritarias y jerárquicas de hacer política.

Durante la segunda mitad de la década del ‘80, fue mermando este optimismo de la academia respecto de los movimientos sociales latinoamericanos. Se argumentaba que muchos de ellos habían ido declinando en el contexto de las transiciones a la democracia del cono sur. Su impacto por tanto, había retrocedido con el retorno de los mecanismos de la democracia electoral.

Sin embargo, en los años subsiguientes no sólo muchos movimientos siguieron vigentes sino que además, otros tantos afloraron y se articularon con aquéllos. Sus demandas ponían de manifiesto las limitaciones de las nuevas condiciones que se imponían en el continente: los reajustes en la inversión social como resultado de la aplicación de los Programas de Ajuste Estructural exigidos por las políticas neoliberales del Fondo Monetario Internacional, la desilusión de la población ante los altos niveles de corrupción e impunidad, la pérdida de legitimidad de los partidos políticos, sindicatos y otros mecanismos convencionales de representación, etc.

Ya entrados los años ‘90, cuando las expectativas de un desarrollo ilimitado, universal y acumulativo se habían resquebrajado, y empezaba a reclamarse no tanto un “desarrollo alternativo” como “alternativas al desarrollo” (Viola, 1999), era innegable que, en distintas regiones del continente e independientemente del “nivel” de desarrollo o del régimen político, se habían consolidado *redes de movimientos sociales*. Su estructura y dinámica, como bien señalan Calderón y otros (1992), había cambiado profundamente. Las demandas de los movimientos no se limitaban al ámbito local; intentaban además, lidiar con reestructuraciones del orden económico mundial, resultado del nuevo régimen de acumulación de capital postfordista, y con la nueva División Internacional del Trabajo tras la aparición de las Tecnologías de la Información y la Comunicación. En ese sentido, los movimientos sociales además, ponían de manifiesto las limitaciones del sistema político para dirimir los conflictos sociales. Como sostiene Offe (1988), los movimientos sociales inauguraron un *nuevo paradigma político* cuando empezaron a cuestionar la falta de legitimidad de los mecanismos democráticos del sistema político existente, basado en el fordismo y el Estado de Bienestar (o la promesa de alcanzarlo), y en las estrechas relaciones que ambos promueven entre partidos políticos y sindicatos. Al cuestionar la dificultad de resolver los conflictos dentro de los parámetros institucionalizados, los movimientos sociales abrieron la posibilidad de desarrollar otras formas de hacer política, introduciendo nuevos temas a dirimir, otros protagonistas, y prácticas democráticas alternativas a las convencionales. Con ello, apostaron ya no por

un proyecto histórico en concreto, sino por una crítica al modelo específico de racionalidad desarrollado por la modernidad.

Para contar con herramientas analíticas que captaran la manera como los movimientos luchaban contra -y al mismo tiempo, evidenciaban las limitaciones del- sistema político predominante, fue necesario el giro interpretativo que vivieron las ciencias sociales del continente desde mediados de los años '80. Este giro animaba a dejar de estudiar los factores del desarrollo para ocuparse más bien, de los *procesos de construcción de sentido de la vida cotidiana*. Una contribución clave al respecto, fue la redefinición de cultura ofrecida por los Estudios Culturales. Este campo transdisciplinario, que empezaba a gozar de gran acogida en algunos círculos académicos, permitió dejar atrás las nociones modernas de cultura (humanista, economicista y antropológico) para orientar su análisis en términos de prácticas sociales. Específicamente en el estudio de los movimientos sociales, esta redefinición incorporó un importante tema de discusión: *las políticas culturales*.

El **propósito** de esta investigación es *presentar una aproximación a la dimensión del disenso que acompaña y potencia a las políticas culturales de los movimientos sociales*. No pretendo encontrar novedades, sino tender puentes entre la teoría y la práctica, de modo que no sobredimensionemos el alcance de las herramientas teóricas ni subestimemos la complejidad de los fenómenos sociales estudiados. Por ello, las reflexiones serán desarrolladas a partir del trabajo realizado con un movimiento social concreto: el **Proceso de Comunidades Negras** (PCN) colombiano.

Para desarrollar esta investigación, escogimos la **metodología** de *Historias de Vida de tipo cruzado*¹, recogidas mediante *entrevistas en profundidad*². Nos inclinamos por esta metodología porque resalta los *procesos de crisis y tránsito* individuales y colectivos que presuponen modificaciones significativas y positivas para un grupo (Pujadas, 1992); un proceso que además, resalta las distintas perspectivas de los/as activistas y por tanto, facilita la aproximación a los disensos presentes a lo largo de la trayectoria del movimiento.

La redefinición política de lo cultural: Movimientos sociales y Políticas culturales

Una vez abandonado el concepto de cultura como sistema de valores, el término "políticas culturales" adquirió otros sentidos. Por un lado, fue entendido como un conjunto de *prácticas sociales*, más que de agendas de intervención/inversión en actividades "tradicionales". Por otro lado, el término "políticas culturales" se redefinió como prácticas *no limitadas al ámbito estatal*; es decir, como prácticas que llevan a cabo una multiplicidad de actores sociales. Ambos sentidos redefinieron las políticas culturales como estrategias de apropiación de ciertas prácticas culturales según sus efectos políticos.

Varios años de discusión interdisciplinaria sobre el tema nos dejan un término cargado de gran polisemia y de difícil aplicación. Ya el sentido atribuido cotidianamente al término políticas culturales (líneas de inversión estatal respecto del ámbito cultural) complica su aplicación en las ciencias sociales. A eso se le suma, la imprecisión de las traducciones del término del inglés al castellano (Cultural Politics, Cultural Policy) así como su relación con otros conceptos claves de los procesos de transformación (Políticas de Identidad, Política de la Diferencia). Como explica Ana María Ochoa (2002), la gran polisemia del término se debe a la diversidad de fuentes que han nutrido su debate, y podríamos añadir, que también se debe al hecho de que este debate se desarrolla en un campo tan heterogéneo como es el de los Estudios Culturales. La multiplicidad de aproximaciones a la noción de políticas culturales en América Latina -afirma la autora- parte de las diferentes maneras en que intelectuales, instituciones o distintos tipos de organizaciones (artistas, movimientos sociales, etc.) se han ido apropiando de la idea de que la cultura es un campo organizativo que puede articularse para lograr fines de consolidación o transformación simbólica, social y política específicos (Ochoa, 2002). Justamente este proceso de múltiples apropiaciones de la cultura es el indicio de que bajo los actuales procesos de globalización, la cultura se ha convertido -como propone George Yúdice (2002)- en un *recurso* no sólo cultural sino también económico, social, político o una mezcla de ellos.

Del gran número de definiciones del término *políticas culturales*, con Ochoa (2002) distinguimos dos tendencias. Por un lado, y con un énfasis institucional, hay definiciones que aluden a la *mediación entre lo político y lo social*; es decir, definiciones que entienden las políticas culturales como mediaciones entre la obra artística y el productor. Aquí cabrían los trabajos por ejemplo, de Richard, Millar y García-Canclini. Por otro lado y haciendo énfasis en la agencia de los actores sociales, hay definiciones del término referidas al *aspecto organizacional de lo simbólico*. Entre estas definiciones estarían los trabajos de Escobar, Dagnino y Álvarez; Yúdice, Coelho, entre otros. En el presente ensayo me voy a detener en esta última tendencia; en especial en la propuesta conjunta de los/as tres primeros/as.

Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino, definen políticas culturales como: “el proceso por el cual diferentes actores políticos, marcados por, y encarnando prácticas y significados culturales diferentes, entran en conflicto con otros actores, al promover prácticas culturales que redefinen lo que cuenta como político” (Álvarez, Dagnino y Escobar, 2001). Este concepto resalta el *vínculo constitutivo entre la cultura y lo político*, reconfigurando los parámetros que definen lo que es un movimiento social. La *cultura*, entendida como conjunto de significados que integran las prácticas sociales, no puede ser comprendida adecuadamente sin considerar las relaciones de poder relativas a dichas prácticas. Asimismo, la comprensión de la configuración de esas *relaciones de poder* no es posible sin reconocer su carácter cultural activo, en la medida que expresan, producen y comunican significados. (Álvarez, Dagnino y Escobar, 2001). Pero este concepto además, resalta la *dimensión identitaria* de los movimientos sociales: el hecho de que ciertas

movilizaciones desde los años '80, sin dejar de lado la reivindicación de las décadas previas por la igualdad, introducen en el plano político la lucha por la diferencia. Las categorías identitarias adquieren entonces un carácter político. No sólo se lucha por acceder a los mecanismos de poder, sino por reivindicar identidades basadas en la diferencia.

Sin embargo, el vínculo entre “cultura”, “poder” e “identidad” tejido por el concepto de *políticas culturales* deja interesantes interrogantes para seguir repensando los movimientos sociales. La noción de poder de este concepto remite exclusivamente al conflicto entre actores que parten de *distintos* referentes culturales para construir su identidad, pero no considera el conflicto entre actores que *comparten* una misma identidad cultural. Considerar este segundo aspecto es fundamental para analizar a los movimientos sociales; ya se ha insistido reiteradamente en la necesidad de contemplar las heterogeneidades, conflictos, y ambigüedades presentes en sus dinámicas internas (Bendford, 1997; Laraña, 1999; Slater, 2001). Estos aspectos propios de las crisis de los movimientos, junto a sus logros, trazan su historia, y sin embargo tienden a ser obviados en los análisis, por considerarlos aspectos “negativos” que no benefician al movimiento, ni al propio análisis.

El **punto de partida** de esta investigación, es que *la dinámica por la cual un movimiento abre espacios para las contradicciones y los conflictos, potencia sus políticas culturales frente a otros actores sociales*. Este planteamiento implica que, además de las diferencias con respecto al “exterior” de un movimiento, pensemos cómo operan las diferencias al interior del mismo³. Esto es preguntarnos: ¿cómo se producen exclusiones en el seno del propio movimiento?; ¿de qué manera un colectivo corre el riesgo o no de reificar sus fronteras de inclusión/exclusión?; ¿cómo puede generar diferencias productivas e inclusivas para articular acciones políticamente potentes?; o por el contrario, ¿cómo puede generar exclusiones que in-movilizan?. Son preguntas que vinculan el tema de la diferencia al de la igualdad pero no en el sentido de Mismidad ni de inclusión sin límites, sino en el sentido de conocer las estrategias del movimiento para vincular la igualdad y la diferencia.

Desde el punto de vista *identitario*, la idea de pensar las diferencias al interior de los movimientos sociales invita a conocer el lugar que un movimiento reivindicativo de la *diferencia* atribuye al tema de la *igualdad*; es decir, a la manera de tender puentes entre las diferentes posiciones dentro del grupo. Desde el punto de vista *estratégico*, esta idea llama la atención sobre la manera en que un *movimiento gestiona las diferencias al interior del grupo*, de modo que alcance la estabilidad necesaria pero no exagerada que le reste fuerza a sus acciones políticas. En ambos casos, vincular diferencia e igualdad es una apuesta política de los movimientos. Veamos cómo ha sido tratada por un movimiento social en concreto.

Actor social en Movimiento: Proceso de Comunidades Negras (de Colombia)⁴

En Colombia, desde la década del '70 han existido movilizaciones sociales de organizaciones negras. Su trabajo se centró generalmente, en la reivindicación de la *igualdad* de la población negra colombiana, tomando como ejes la denuncia del racismo y la demanda de su integración al resto de la nación. A principios de los años '90 sin embargo, hubo importantes cambios que posibilitaron reivindicaciones desde una perspectiva distinta. La *diferencia cultural* de lo negro se convirtió en un eje alrededor del cual se articularon diversas organizaciones. Lo que estaba en juego, ya no era la integración a la nación, sino la defensa de la *Identidad Negra*.

Un factor que contribuyó con este giro en el tipo de reivindicación del movimiento negro, fue el cambio constitucional colombiano iniciado en 1990⁵ y, cuyo propósito, entre otros, era declarar a Colombia una nación pluriétnica y multicultural que reconociera los derechos de las minorías étnicas. La población negra colombiana, expoliada a lo largo de la historia del país, se enfrentaba al difícil reto de convencer a una sociedad tremendamente racista de que, en su conjunto, era un pueblo étnico y que por tanto, merecía el reconocimiento de los derechos garantizados por la nueva constitución. La dificultad de este reto radicaba en el hecho de que en el imaginario social de la "nación colombiana" -como explica Peter Wade- la identidad indígena ha ocupado el lugar del Otro (con respecto a la figura del blanco, el Mismo) mientras que la identidad negra se ha quedado sin un lugar simbólico en dicha representación (Wade, 1996). De modo que no se trataba sólo de obtener ciertos derechos negados hasta el momento, sino de construir en el imaginario social colombiano un espacio étnicamente identitario para poder reclamar esos derechos.

En el marco del proceso jurídico de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC), durante el mes de agosto de 1990 se celebró en Cali el Encuentro Pre-Constituyente de Comunidades Negras. Allí se reunieron representantes de las diversas regiones socioculturales de Colombia donde hay población negra (26% de la población del país): Caribe, Pacífico, Valle del Magdalena, Valle geográfico del río Cauca, las islas de San Andrés y Providencia, y el Valle del Patía. Y conformaron la Coordinadora Nacional de Comunidades Negras (CNCN). Las diferencias respecto a la cultura política que debía asumir esta organización, produjeron su pronta disolución, y no hubo posibilidad de acordar un/a candidato/a que representara a todo el conjunto de la población negra en la ANC. Así, cuatro meses después, cuando se celebró la elección por votación popular de los 70 miembros de la ANC (en diciembre de 1990), las Comunidades Negras no tuvieron su representante en la asamblea.

Afortunadamente, en este caso primaron las buenas relaciones ancestrales interétnicas, y la demanda del reconocimiento de la población afrocolombiana como grupo étnico fue llevada por un constituyente indígena. Inicialmente, los representantes de la ANC rechazaron la demanda bajo distintos argumentos como por ejemplo, que la gente negra estaba perfectamente integrada a la vida del país desde hace tiempo. Pero la población afrocolombiana seguía movilizándose (tomas de edificios, envíos de

faxes, manifestaciones, etc.) a la par que un lobby presionaba a la ANC. Finalmente, la propuesta de que las Comunidades Negras eran un grupo étnico, fue incluida en la nueva constitución mediante el *Artículo Transitorio-55* (AT-55); una medida jurídica provisional que contemplaba la creación de una Comisión Especial encargada de expedir una ley definitiva que reconociera los derechos de las Comunidades Negras con respecto a: la propiedad de territorios colectivos, la protección de la identidad cultural y su desarrollo económico y social, y que además contemplaba la participación de representantes de las comunidades en la formulación de dicha ley.

La presión ejercida en la ANC por el lobby de las comunidades negras del Pacífico, fue clave para que en la redacción final del AT-55 se tomara el *uso de los bosques según prácticas tradicionales* (cacería, corte, recolección, etc.) como *el criterio para demarcar los territorios colectivos*. Debido a que los miembros de la ANC ignoraban las tradiciones del Pacífico, no se percataron del hecho de que el “uso del bosque según prácticas tradicionales” de las comunidades negras está en función de las dinámicas de la naturaleza y específicamente, de la marea y el caudal de los ríos, y que por tanto, un territorio colectivo demarcado según ese criterio correspondería a la cuenca del río en su totalidad y no a viviendas o fincas aisladas⁶. De modo que la reclamación de territorios colectivos tomando el criterio de las prácticas tradicionales, no fragmentaba al Pacífico; por el contrario, fortalecía su vivencia como un territorio-región según la cosmovisión negra del Pacífico. Así, la *aprobación del AT-55* fue el primer gran paso para desafiar no sólo a los marcos jurídicos de la nación, sino también al imaginario social colombiano, caracterizado por el blanqueamiento de la cultura. Las prácticas culturales de las Comunidades Negras les permitían ser *sujeto de derecho* desde un marco jurídico que redefinía la ciudadanía a partir de los estrechos vínculos al territorio colectivo; en palabras de activistas negras, una ciudadanía “de acuerdo al uso del espacio ecológico según las dinámicas de la naturaleza”. (Libia Grueso y Leyla Andrea Arroyo 2002⁷).

En 1991, una vez expedida la nueva Constitución, hubo otro acercamiento entre las organizaciones negras para evaluar los resultados de la ANC, y definir sus candidatos a las elecciones al Congreso. Pero este segundo intento de unificación como estrategia política también falló. Desde ese momento y hasta el presente, se han mantenido serias diferencias entre las organizaciones. Algunas orientaron sus esfuerzos hacia una política electoral de corte convencional. Otras organizaciones -sobre todo, las vinculadas al trabajo eclesiástico de base, a la promoción cultural rural y urbana y a la tradición política de izquierda- se abocaron durante los siguientes 2 años (que establecía la ANC) a *reglamentar el AT-55*, base jurídica de la ley definitiva que reconocería sus derechos como comunidad étnica.

Etnización del pueblo afrocolombiano

Un escenario de intensas actividades para la reglamentación del AT-55, fue el Pacífico; en esta zona de bosque tropical húmedo, separada del resto del país por la cordillera occidental andina, el 93% de la población es

afrocolombiana; han vivido allí desde la época colonial, cuando los/las cimarrones/as, huyendo de las minas coloniales se internaban en los bosques y, a partir de ricos intercambios con los indígenas, dejaban atrás la esclavitud para reconstruir una vida libre a orillas de los hermosos ríos que bañan la región. Muchos años después, en la Colombia contemporánea, sus afrodescendientes se dedicaron a reglamentar el AT-55; celebraron un sinnúmero de talleres, asambleas, reuniones y otras actividades para elaborar conjuntamente: mapas, censos y cualquier otro tipo de dato que les permitiera mostrar al Pacífico como un territorio-región de acuerdo a su perspectiva.

Según Restrepo, estas asambleas, talleres, proyectos, etc. constituyen las *técnicas de invención* de las “Comunidades Negras” mediante las cuales se creó el sentido de comunidad; por otra parte, entiende que los mapas, censos, informes y documentos producidos, son las *formas de visibilización* que permitieron “mostrar” que existe una población negra en Colombia con su propio legado cultural. En conjunto, para este autor, ambas estrategias permitieron la *etnización* de la población afrocolombiana; es decir, el reconocimiento de que son una comunidad étnica con prácticas culturales propias. (Restrepo, 2002). Desde la perspectiva de las Comunidades Negras, su proceso de etnización incluye una construcción hacia adentro (o “Casa Adentro”) y otra hacia fuera; es decir, una doble re/narración de lo que son las Comunidades Negras frente a sí mismas, y frente a Otros.

Después de la intensa “maratón” realizada para poder reglamentar el AT-55 y formular la ley definitiva, finalmente en agosto de 1993 se aprueba la Ley-70 que declara a Colombia un país multiétnico y pluricultural, y reconoce a las Comunidades Negras como un grupo étnico, garantizándoles en zonas rurales (con características semejantes a las del Pacífico) el derecho a: la propiedad de territorios colectivos, la protección de la identidad cultural, y a contar con mecanismos de participación en la implementación de la ley.

Dos meses después y tras muchas celebraciones, las organizaciones que habían participado en este ‘proceso’ jurídico desde una perspectiva más comunitaria y alejada de la dinámica electoral, articularon la red de movimientos sociales **Proceso de Comunidades Negras** (PCN). Establecieron como principios de lucha: “defender el derecho a: 1) la identidad negra 2) al territorio 3) la visión propia del futuro y 4) ser parte de y a participar en la lucha de otros pueblos negros alrededor del mundo” (PCN, 1993)⁸.

Dado que la Ley-70 fomentaba la creación de mecanismos de participación de la comunidad en la implementación de la ley (por ejemplo, en la titulación de territorios colectivos, la asignación de profesores según parámetros de etnoeducación, etc.), el PCN planteó una estructura organizativa, nada alejada de su herencia africana y basada en las siguientes instancias: Consejo Comunitario del río, Palenque, Coordinación Nacional, y Consejo de Mayores. Asimismo, organizó equipos de trabajo (de desarrollo, territorio, etnoeducación, etc.). Las comunidades rurales del Pacífico conformaron sus Consejos Comunitarios por territorio colectivo (o río),

convirtiéndose en la base organizativa para implementar la Ley-70. Aquellos consejos que formaban parte del PCN, ya con “ley en mano”, empezaron a definir los criterios para *titular territorios colectivos*, manteniendo como referente la *lógica del río*; o sea, las actividades productivas y cotidianas de las comunidades negras, definidas a partir de las dinámicas naturales del río antes mencionadas. (Grueso, L. y Arroyo, L., 2002).

Con esa novedosa herramienta conceptual, las comunidades dejaban clara constancia de que sus aspiraciones están estrechamente vinculadas al territorio y la identidad cultural, en un sentido que desborda los parámetros modernos de territorio contemplados por la constitución. Esta apuesta, en conjunto con aquellas encaminadas a resignificar positivamente la identidad negra y a diferenciarla de las del resto de la nación (identidades blanca, indígena, mestiza, etc.), constituyeron las *políticas culturales* del PCN *respecto de la identidad étnica*, en el sentido de que su confrontación con el Estado para definir lo que es la comunidad étnica, devino en un hecho político: el movimiento logra legitimar a la población negra como una comunidad étnica y por tanto, contribuye a sentar las bases para reivindicar el derecho a la permanencia y posesión de territorios colectivos según prácticas ancestrales.

Defensa del lugar: el Pacífico como territorio de alegría, paz y libertad

En 1995, con la participación activa de los Consejos Comunitarios, se promulga el reglamento del capítulo 3º de la Ley-70, que especifica el procedimiento para llevar a cabo las titulaciones colectivas. Pasan dos años antes de que realmente arranque el proceso. Y en 1997 comienza la *titulación de los ríos como territorios colectivos* y con ello, la necesidad de afrontar diversos inconvenientes. Por ejemplo, una de las primeras titulaciones exigió al Consejo Comunitario del río Raposo expulsar a una industria minera (y a sus retro-excavadoras saqueadoras de oro) debido a sus efectos contaminantes, a que perjudican la salud de la población, e impiden las prácticas tradicionales de uso del bosque.

Situaciones de este tipo se repitieron una y otra vez. Más todavía porque la dinámica desarrollista (construcción de vías, presas, puertos, etc.) iniciada por el estado colombiano desde los años ‘80, cuando declara al Pacífico zona “pobre desarrollable”, se intensificó en los años ‘90 bajo el entonces novedoso discurso del “desarrollo sostenible” y la “conservación de la biodiversidad”. La *política de apertura económica* para el Pacífico promovida por el gobierno central, significó la entrada desmedida de *nuevas formas de capital*: industrias madereras y mineras (sobre todo de oro), camaroneras industriales, megaproyectos turísticos, monocultivos extensos (sobre todo palma africana), incluyendo los cultivos ilegalizados de planta de coca. (Escobar y Pedrosa, 1996). Ante este panorama, llevar a cabo la titulación de territorios colectivos significaba luchar contra la proletarianización y el empobrecimiento, producto de la compra forzada o no de tierras, el menoscabo de sistemas de autonomía alimentaria, y demás circunstancias de precarización que acompañan las aperturas económicas. Luchar contra la legitimación del Pacífico como “zona estratégica” rica en recursos naturales, era todavía más difícil, porque para ese

entonces ya el discurso de la biodiversidad había adquirido fuerza a consecuencia de la problematización de 'lo biológico' como hecho social central de las políticas globales del siglo XXI (Escobar, 1996). El PCN debía construir su propio modelo de desarrollo alternativo si pretendía defender la visión afrocolombiana de la naturaleza. Siguiendo esta línea, el movimiento ha participado en el proyecto Biopacífico; una estrategia de Desarrollo Sostenible impulsada por el Estado y organismos internacionales (PNUD, Fondo Mundial para el Medio Ambiente) para mejorar las condiciones de vida de la población de la zona, garantizando la conservación de los ecosistemas. Allí ha defendido la visión de las Comunidades Negras respecto de la naturaleza. Una acción clave en esta labor, fue el éxito de la negociación realizada entre el año '92 y el '95 entre el PCN, junto a organizaciones indígenas, y ECOPETROL (Empresa Colombiana de Petróleo). En alianza con organizaciones indígenas, se logró suspender la construcción de un poliducto (Buga-Bahía Málaga) y un terminal marítimo, debido al impacto ambiental negativo que, según las comunidades indígenas y negras, implicaba llevarla a término. Con apuestas de este tipo, el PCN ha puesto en tela de juicio las nociones esencialistas de la naturaleza, ofreciendo un *marco alternativo de Ecología Política* propio (Escobar, 1997⁹). Actualmente, una de sus tareas es *desarrollar los Planes de Manejo* que establecen el reglamento interno para uso y manejo de los territorios colectivos, y determinan cuáles recursos se perdieron y cómo recuperarlos, y cuáles se tienen y cómo conservarlos.

No obstante, como todo movimiento que actúa en un contexto de guerra, el PCN ha tenido que condicionar su Ecología Política a la necesidad de ofrecer opciones a la lógica bélica. Hubo que considerar el hecho de que el Pacífico desde inicios de los años '90, dejó de ser una región donde se promovía la coexistencia y la resolución de conflictos pacífica entre comunidades indígenas y negras. Con la llegada de grupos armados a la zona (guerrillas, paramilitares y ejército) y sus prácticas sistemáticas de intimidación y terror, empezaron los desplazamientos forzados.

En los últimos 10 años se calcula que cerca de 2 millones de colombianos/as se han visto obligados/as a desplazarse para salvar sus vidas. En el año 2.000, de las 317 mil personas desplazadas, el 30% fueron afrodescendientes; estas cifras y por tanto, el número de personas desplazadas aumentó para el 2002, cuando hubo 412.553, y fue semejante para el 2005, año en el que se registraron a 31.387 mil personas obligadas a abandonar sus conversaciones cotidianas, sus paisajes, sus 'cosas', sus recorridos y la que hasta ahora había sido su 'forma de estar en el mundo'. En el caso particular del Pacífico, los desplazamientos forzados aumentaron desde que se iniciaron las titulaciones colectivas. Por ejemplo, el 4 de junio del 2001, tras pasar 12 días de recibir el título de propiedad colectiva de su territorio, la comunidad del Río Baudó fue desplazada por orden de los paramilitares. A pesar de que las comunidades y las instancias internacionales han alertado al gobierno de posibles agresiones y prácticas de intimidación, las autoridades no han tomado las medidas necesarias para protegerlas de las masacres ni evitar los desplazamientos. El 55.26% de los desplazamientos en general, son provocados por los paramilitares, el 19.30% por las guerrillas, el

14% por desconocidos, el 3.51% por las Fuerzas Militares y el 9% por otros¹¹. Huir al interior del país o a países vecinos (Panamá, Ecuador y Venezuela) es una de las opciones, frente a la única propuesta clara del gobierno colombiano: el *Plan Colombia*; un plan coordinado con EE.UU. y la Unión Europea -especialmente el Estado Español- cuyo objetivo de erradicar los cultivos de uso ilícito no sólo se ha incumplido sino que paradójicamente, ha sido el opuesto (aumento y desplazamiento de los cultivos). Por otra parte, el gobierno colombiano tampoco cuenta con medidas adecuadas para atender los casos de desplazamiento una vez producidos, y la población afrocolombiana sigue aumentando los cinturones de pobreza de megaurbes como Bogotá, Cali o Medellín.

Lamentables *desplazamientos*, como los sufridos en Colombia, sean masivos o no, forzados o voluntarios, se han convertido en un fenómeno cada vez más frecuente en el resto del planeta. Las guerras, las hambrunas, los nacionalismos extremos por un lado, y los desarrollos del capitalismo transnacional y de las corporaciones mundiales por otro, han provocado el desplazamiento forzado de millones de personas (Mc Dowell, 1999¹²). Parece que el imperativo de la des-localización ha pasado a ser un mecanismo de control social fundamental durante el llamado Capitalismo Tardío. Pero también podemos entender los desplazamientos como indicios de los *límites de la modernidad*. Como argumenta Arturo Escobar (2003) por su naturaleza, la modernidad capitalista tiende a generar procesos de *dis-placing* cada vez más difíciles de remediar con los mecanismos de *re-placing* previstos por la misma modernidad. A esta dificultad se suma el menosprecio por *el lugar* como categoría fundamental de la experiencia, y la paralela supremacía del movimiento como garantía de conexión al sistema. La conjunción de estos factores ha ido excluyendo el *vínculo-al-lugar* como una forma válida de participar; de mantenernos vivos/as. En ese sentido, no debemos olvidar -como señala Escobar, 2001¹³- que aun cuando los grupos sociales de hoy no sean estrictamente locales, las *prácticas basadas-en-lugares* continúan siendo importantes en las políticas culturales de muchos grupos subalternos.

Este sería precisamente el carácter de las prácticas desarrolladas por el PCN como mecanismos de *re-placing* frente al desplazamiento. Después de las primeras masacres sufridas en mayo del 2000, la red impulsó una Misión Humanitaria para que visitara algunos ríos del Pacífico; intervinieron organizaciones de Derechos Humanos e instancias locales, nacionales e internacionales que, además de ciertas recomendaciones, reportaron la existencia de 37 puntos de alerta¹⁴. En noviembre del 2000, junto a AFRODES, el PCN convocó al I Encuentro Nacional de Afrocolombianos desplazados en Bogotá. Como acciones ante el desplazamiento, declararon:

"1. Un ***principio de retorno*** como política general para todos los grupos étnicos del Pacífico dada su cultura particular y su relación con el territorio. En la medida de lo posible, la reubicación debe considerarse una excepción, no la regla, como una medida temporal, nunca permanente, y debe existir una supervisión internacional de todos los acuerdos.

2. Considerar la región-territorio del Pacífico como ***Territorio de Paz, Alegría y Libertad***, libre de toda violencia armada debe implicar acuerdos humanitarios entre los actores armados para prevenir los abusos de los derechos humanos y el subsiguiente desplazamiento, así como la protección de la población local, garantizando las condiciones para un retorno seguro.

3. La necesidad de crear un ***sistema efectivo de alerta temprana y prevención del desplazamiento***. Casi todos los desplazamientos han sido anunciados con una amplia anticipación, sin que hayan sido tomadas acciones preventivas por parte del Estado. Por el contrario, ha habido una correlación entre la presencia de la guerrilla, seguida por la presencia del ejército y seguida finalmente, por la presencia de paramilitares, que producen el efecto del desplazamiento ya anunciado.

4. La urgencia de recibir ***Ayuda Humanitaria*** para las comunidades desplazadas y que retornan, que respeten sus condiciones culturales. Esta ayuda tiene que basarse en un registro detallado de los desplazados, con la participación de las organizaciones de la comunidad e implicando aquellas comunidades que han resistido a los desplazamientos en territorios ancestrales. Más ampliamente, esto requiere una gran “estabilización económica” (un término de la Red de Solidaridad Social) es decir, el cumplimiento por parte del Estado de su deber de garantizar el absoluto cumplimiento de los derechos sociales, culturales y económicos de todas las comunidades.” (PCN y AFRODES, 2000).

Actualmente, las condiciones de trabajo del PCN son complejas. No sólo continúan las amenazas y los desplazamientos de las Comunidades Negras; la gravedad aumenta por el hecho de que a estas alturas la población rural, incluyendo la afro, ya es parte del conflicto armado. El PCN sigue adelante organizando Misiones Humanitarias y desarrollando otros mecanismos de resistencia y permanencia en el «Territorio-Región del Pacífico» para frenar los dispositivos de “desplazamiento” activados por los aparatos de la modernidad como el desarrollo, el capital y la guerra. Estas actividades, así como aquellas dedicadas a negociar con el Estado el sentido dado a la biodiversidad y a la conservación de los recursos del Pacífico, constituyen la ***política cultural del PCN respecto de la naturaleza***; en el sentido de que el significado otorgado a la naturaleza y más específicamente al territorio, deviene en un hecho político por la confrontación con el Estado por un lado -al debatir las mejores opciones de desarrollo y conservación de la biodiversidad del Pacífico- y con los grupos armados por otro -al defender su derecho a conservar al Pacífico como Territorio de ***Paz, Alegría y Libertad***-.

Si la política cultural del PCN respecto de la identidad negra es la ***etnización***, su política cultural respecto de la naturaleza, es la ***defensa del lugar***. Dicha política sigue el principio de ***reterritorialización*** (en el sentido de

Deleuze y Guattari), y es crucial para que el movimiento pueda ampliar el marco de su ecología política, dotándolo de un sentido pacifista. Pero la importancia de la «Defensa del Lugar», más allá del caso colombiano, radica en el hecho de rescatar el valor de las *prácticas locales*, y de lo que la epistemología feminista (Hesse, Haraway, Harding, Fox-Keller) ha llamado el *conocimiento situado*; condiciones ambas hasta ahora despreciadas por la racionalidad y la des-subjetivación de la modernidad/colonialidad.

Hasta aquí hemos recorrido la trayectoria del movimiento. Conocimos sus principios de lucha, sus logros y las políticas culturales desplegadas para alcanzarlos. Dado que las políticas culturales del PCN (*etnización y defensa del lugar*) han supuesto delimitar la identidad negra a partir de la diferencia con lo Otro (lo blanco y lo indígena, en un caso y las lógicas modernas del desarrollo, el capital y la guerra, en otro), por pura complacencia teórica podríamos celebrar que la identidad negra es una entidad coherente y además, caer bajo el efecto “ilusorio” por el cual un movimiento aparece como una unidad homogénea bajo la mirada de el/la analista. Pero ya con la crítica deconstructiva hemos visto que la clausura demuestra ser una imposibilidad lógica (Mouffe, 1993); no queda pues, más remedio que asumir que la construcción de toda identidad se basa en la exclusión de aquello que es diferente y por tanto, que se funda en un ejercicio de poder que impide el reinado de la armonía y la coherencia. Seguir manteniendo la visión homogénea de la identidad (base del movimiento) sería injusto con el sentido común, con una práctica disciplinar crítica y, sobre todo, con la trayectoria de los movimientos.

Las crisis de los movimientos como espacios de des/encuentros: el PCN “Casa Adentro”

Cuando nos sentamos a conversar con los/as activistas de un movimiento que, siguiendo una trayectoria casi heroica, ha logrado consolidar una identidad colectiva, resulta bastante confrontador tener que escuchar relatos sobre las distancias que han ido apareciendo entre sus miembros a lo largo de los años. En el caso particular del PCN, algunos/as de sus activistas han dejado el movimiento; otros/as se mantienen cerca pero participan menos; algunos, aun siendo desplazados/as lejos de sus familia, son activos/as; otros/as han sido exilados/as y en el peor de los casos, algunos/as activistas han sido asesinados/as. Pese a estas difíciles circunstancias el movimiento sigue vivo, y más interesante todavía, mantiene una actitud reflexiva respecto de los momentos de crisis que han marcado un punto de inflexión en su trayectoria. En este sentido, una activista del Palenque el Congal, narrando su experiencia como parte del movimiento explica:

"Del '90 a '93... es un periodo eminentemente comunitario. La carga emotiva es mayor en el trabajo que hacemos organizativamente, porque es un ejercicio mutuo; de la gente del río de reconocerse en su práctica: un espejo donde gano conciencia de lo que soy. Y a nosotros, los que tuvimos el privilegio de vivirlo, nos permitió saber de dónde veníamos...

que al menos, esa historia que uno lee no fuera tan lejana; estaba ahí, ¡era viva!... Estábamos haciendo un trabajo organizativo, con proyección política, pero al mismo tiempo estábamos llenando vacíos, ausencias...

Del '94 al '98 es una cosa más racional. Es una cosa frente al Estado... Cuando me encuentro con el otro, es pa'ir contra él, pa'sustentar y corriendo; no hay la posibilidad de recrearse, de reencontrarse... Lo que prima es reglamentar pa'que el gobierno no nos tumbé lo que la ley logró... Nos vinimos por la línea de lo nacional. Empezamos a descuidar lo local... Aparecen responsabilidades personales. Empezamos a abrir puertas internacionales... Empezó la crisis... Un anzuelo organizativo y político fue el territorio: está amenazado y es tangible. Ya está claro, cómo podemos seguir [defendiéndolo]. Hoy, hay necesidad de tener otro elemento cohesionador, otro anzuelo...

Y del '98 a hoy [la situación se] agudiza más y moviliza... No somos la misma unidad, pero es que hay otras fuerzas, hay otros actores de comunidad... Pero entonces, ya no es el territorio contra el Estado, sino contra la Guerra... Y ¿cómo logramos separar a la comunidad de la guerra?" (activista del PCN, 2003)

Podríamos tomar estos sofisticados análisis de los momentos de crisis, como prueba de las carencias del movimiento. Por ejemplo, de acuerdo a la teoría de la *movilización de recursos* diríamos que estos momentos se deben a una reducción paulatina de la capacidad del PCN para organizar y gestionar racionalmente los recursos disponibles, lo cual queda reflejado en los agotamientos coyunturales que vive el movimiento tras las intensas fases de interlocución con el Estado y con los actores del conflicto armado. Según el *paradigma de los procesos políticos*, diríamos que tales momentos de crisis se deben a la restricción de la estructura de oportunidades políticas ofrecidas al PCN por el sistema político colombiano. De acuerdo a la *teoría de los marcos cognitivos*, diríamos que dejaron de ser válidas las interpretaciones que el PCN hace de las injusticias vividas en el contexto social en el que está inmerso y por tanto, el activismo se va disipando como opción para combatir las injusticias; en su lugar se van instalando otras opciones, como por ejemplo, las ofrecidas por el discurso neoliberal que favorece el individualismo y legitima la renuncia al activismo político en aras de mejorar el bienestar laboral y económico (que sabemos no es nada estable cuando las personas dedican el 100% de su vida a un movimiento).

Sin menospreciar el valor de este tipo de explicaciones, optamos por buscar otras perspectivas que no limiten el análisis de las crisis de los movimientos a aquellas falencias que debilitan su acción colectiva. Por el contrario, pretendemos un análisis que no pase por alto las tensiones, sino que se plante en el lugar mismo de la crisis, y las entienda como oportunidades para construir los consensos que mantienen la cohesión del movimiento y potencian su acción colectiva; podemos entenderlas como *posibilidades históricas* en el sentido de que se producen tras haber ganado cierta consolidación, cuando el tiempo permite una mirada crítica de la propia acción,

y que el hecho de plantear las contradicciones del grupo no suponga frenar el impulso que requiere la movilización inicial. Como explica una activista del Palenque El Congal:

"A nosotros, como Proceso de Comunidad Negra, siempre nos vieron radicales; aquí [a la oficina] nadie podía llegar con el pelo alisado. Era un momento en que había que ser así pa' hacerse sentir o que la gente asimilara que estaba haciendo cosas que no eran de la cultura... eso para algunos fue chocante. Ahora ya hay otra forma. Pero entonces, son como momentos donde se requiere ser bien fuerte, porque también era la única manera de que miraran lo que estaba pasando". (Entrevista a activista del PCN, noviembre del 2003).

En este caso, se plantea cómo a medida que el movimiento ha alcanzado unos logros determinados con respecto a su lucha, tiene la posibilidad de abrir espacios de discusión para replantear la manera de definir la identidad negra, y por tanto, cuestionar las condiciones mismas de su reivindicación. La idea de ubicar el análisis en estos espacios de tensión, es evitar la tendencia a dar por sentado la construcción de lo político; es decir, a partir de una definición de lo que cuenta como político dada de antemano, olvidando que justamente el carácter político de una lucha es la posibilidad de negociar los sentidos de aquello por lo que se lucha. Si asumimos las crisis de los movimientos sociales como hechos congelados en el tiempo y, sobre todo, como algo que impide su organización, estaríamos negando que los movimientos, al igual que los/as investigadores/as, están sometidos a constantes procesos de transformación.

Quizá esta tendencia a olvidar que la producción de significados de los movimientos sociales -como la de cualquier otro actor "social"- está marcada por constantes controversias, se deba a que no queremos renunciar a la imagen heroica de un movimiento poderoso e impoluto. Hablar de conflictos al interior de los movimientos sociales, se entendería como un ejercicio de violencia¹⁵. Parece que seguimos arrastrando el presupuesto de que la ciencia (según modelos funcionalistas) o el/la científico (según el marxismo) posee los instrumentos para "descubrir la verdad" (Moreno, 1993); en este caso, las certezas sobre los movimientos y sus crisis. Un presupuesto que abriga la esperanza de que los héroes de la historia se mantengan en el ámbito académico o peor aún, que los movimientos sean "objetos" de estudio con una trayectoria intachable¹⁶. Entonces, en vez de recrear la figura de la **crisis** como algo negativo y pretérito que merma la fuerza de un movimiento, la entenderemos como su apuesta por construir **espacios de encuentros y desencuentros necesarios para la negociación de los sentidos de su lucha y la identidad en torno a la cual ésta se articula**. En el caso del PCN, estos espacios de negociación se dan "**Casa Adentro**"; es decir, en discusiones estrictamente internas destinadas a debatir el sentido atribuido a la reivindicación de lo negro.

Dimensión del Disenso y Subjetividad en los movimientos sociales

Para aunarnos a la apuesta del PCN de construir espacios de des/encuentros donde puedan negociar el sentido político de su lucha, desarrollaremos dos temas vinculados al modo como se manejan las diferencias al interior de los movimientos; por un lado, la importancia del disenso en los conflictos y por otro, la necesidad de considerar los aspectos experienciales del activismo político para poder gestionar los disensos al interior de un grupo.

Crisis pero no de pánico: lo político y la política (Chantal Mouffe)

La conocida obra “Hegemonía y Estrategia socialista” de Mouffe y Laclau (1985), marcó un importante punto de inflexión en el análisis de la acción social. Se propuso tomar el concepto *posiciones de sujeto* como una noción que permite reemplazar la idea tradicional de identidad como fundamento, y resaltar que ésta nunca debe ser entendida como punto de partida sino como efecto de la siempre renovada capacidad de referirse a sí mismo/a y al propio actuar en el mundo (Birulés, 1996 c.p. Bonder 1998). La relevancia de esta propuesta para el análisis de los movimientos sociales radica en el hecho de explicar que para alcanzar los objetivos de la movilización es menester articular una lucha en torno a una identidad (en este caso étnica), lo cual supone al mismo tiempo, suspender temporal y estratégicamente otras diferencias (identitarias) que hay entre quienes participan en una lucha (diferencias de clase, de género, nivel de formación, etc.). Sin embargo, Mouffe (1993) insiste en que esas diferencias siguen existiendo, y deben tomarse en cuenta para promover prácticas democráticas.

En la presente aproximación a los movimientos sociales, será crucial la tesis de Mouffe (1993) de dejar de entender la política exclusivamente en términos de consenso. Esta autora sostiene que la Política no sólo tiene la raíz de ‘polis’ que alude a vivir conjuntamente, sino que además, tiene la raíz ‘polemos’ que alude a lo polémico, lo conflictivo. Distingue entre *la política* entendida como *consenso* y *lo político* entendido como *disenso*. Y propone como aspecto central de las prácticas democráticas, la tensión entre el consenso -de los principios de lucha- y el disenso -respecto a su interpretación. Siguiendo esta tesis, consideramos fundamental **incorporar la dimensión del disenso al análisis de los movimientos sociales**. Mi punto de partida, insisto, es que un movimiento se mantiene vivo (o no se institucionaliza) en la medida que abre espacios de disenso como un ejercicio que acompaña y posibilita la búsqueda del consenso. En el caso del PCN, el consenso respecto de la identidad negra está atravesado por disensos respecto de otros temas identitarios.

El tema *generacional* por ejemplo, es un tema identitario que ha suscitado interesantes disensos y reflexiones internas en el PCN. Según el movimiento, hay una necesidad impostergable de visibilizar las contribuciones de las “autoridades mayores”, así como de hacer el relevo para formar la nueva generación de activistas. Para gestionar este tipo de disensos, en el primer caso se creó el Consejo de Mayores, y en el segundo, la Escuela de Jóvenes.

Otra interesante fuente de disenso interno es con respecto al tema de la *autoría*; el PCN busca la manera de que se produzca conocimiento respetando el carácter colectivo de su cosmovisión negra. En el caso de ambos temas (el generacional y la autoría) y sobre todo en el primero, el PCN ha desarrollado *estrategias formales* para gestionar los disensos que éstos suscitan. En otros casos sin embargo, el movimiento no ha desarrollado estrategias tan formales. Es el caso por ejemplo, de los disensos respecto del estilo de trabajo (como por ejemplo, la mayor o menor cercanía a la política convencional) según la *región* del país donde se lleve a cabo la lucha (Pacífico, Atlántico o Valle Interandino). Las diferencias al respecto, y las dificultades que éstas acarreen, se reconocen; pero más que una estrategia formal hay una tendencia a prestar más atención a la “experticia” de cada palenque regional para tratar temas específicos (por ejemplo, la etnoeducación en el caso del Palenque de Kusuto, o las demandas territoriales en el caso del Palenque de El Congal). Asimismo, el movimiento ha contemplado el disenso que resulta de la clásica dicotomía identitaria *rural-urbano*; una dicotomía estrechamente vinculada a la identidad de *clase*, y que pone en tela de juicio la legitimidad de la representación de la población rural por parte de activistas urbanos. Según el PCN, es crucial trabajar los disensos al respecto, entre otras cosas, por la imposibilidad de ciertos/as activistas de permanecer en zonas rurales, debido a la situación de desplazamiento. Otro tipo de disenso que empieza a emerger en el movimiento es con respecto al tipo de *religión* practicada. A pesar de que el sincretismo religioso (sobre todo católico y africano), no había sido un problema relevante para el movimiento, en los últimos años empieza a ser fuente de debate la conversión a la religión evangélica. Algunos/as activistas sostienen que ciertas tendencias de la religión evangélica promueven la desmovilización política (al procurar “dejar los problemas en manos de Dios”), e impiden cuestionar las circunstancias históricas, políticas y personales que enfrenta el movimiento. Sin embargo, como en el caso del sincretismo católico-africano, se ha respetado la elección de culto religioso. Por último, la identidad de *género* ha sido otra fuente de disenso interno que ha suscitado interesantísimos debates, no sólo al interior del PCN sino fuera de éste (en la academia, la red de organizaciones feministas y la de organizaciones de mujeres afro, muchas veces vinculadas); como sucintamente explica Juana Camacho en la interesantísima reseña bibliográfica que hace de los estudios sobre la mujer afrocolombiana, la denuncia es que el movimiento antepone la defensa de la identidad negra, y obvia los problemas de género (Asher, 1998 c.p. Camacho, 2001; González, 1998 c.p. Camacho, 2001). Ciertamente, en un primer período, el movimiento mantuvo una tendencia bastante centrada en las reivindicaciones de lo negro. Retomamos la cita antes referida:

"A nosotros como Proceso de Comunidades Negras siempre nos vieron radicales; aquí [a la oficina] nadie podía llegar con el pelo alisado. Era un momento en que había que ser así pa'hacerse sentir. Que la gente asimilara... Son como momentos donde se requiere ser bien fuerte... Ahora ya hay otra forma..." (Entrevista a activista del PCN, noviembre del 2003).

A pesar de la radicalidad inicial del PCN al respecto, durante los últimos años se han potenciado actividades específicamente dirigidas a mujeres de

zonas rurales, así como actividades “casa adentro” con el fin de ir abriendo espacios para discutir y gestionar los disensos respecto del tema de las relaciones género. De hecho, en el Palenque El Congal se constituyó un Equipo de Género, conformado por mujeres pero también por hombres. Según las líderes del PCN, a pesar de los esfuerzos al respecto, queda un camino largo por recorrer.

Movimientos Sociales como anti-héroes (postestructuralismo)

Algunos de los disensos referidos han recibido más atención en la literatura de los movimientos sociales (como la identidad de clase, género o procedencia); otros, han sido menos estudiados (como la identidad religiosa). Sin embargo, lo importante es que de una u otra manera, para poder identificar los disensos internos de un movimiento y las estrategias (más o menos formales) que desarrolla para gestionarlas, es imprescindible abandonar la dicotomía moderna y marxista dominado/dominante. No se trata de recrear la figura del actor social “libre y que elige” o, que por el contrario, está sometido y no tiene consciencia. Aquí acudimos a Foucault (1984) para recordar que la resistencia no es una exterioridad respecto del poder, en el sentido de que el *poder* existe en función de una multiplicidad de puntos de *resistencia* que dan cabida a prácticas liberadoras. De ahí la afirmación: donde hay poder hay resistencia y viceversa. De no ser posibles las prácticas de resistencia, no hablaríamos de poder sino de *dominación*, para referirnos a aquellas situaciones en las que son escasas las posibilidades de revertir la asimetría de la relación. Siguiendo esta perspectiva, consideramos necesario pensar los movimientos fuera del marco binario que ubica al poder en un espacio puro y ajeno a las resistencias. Esto es comprender que, si bien los movimientos sociales pueden ser entendidos como ‘lugares de *resistencia*’ frente a los aparatos de poder, también es necesario entenderlos como lugares donde se recrean relaciones de *poder*.

Ya Deleuze y Guattari (1988) advertían que las asimetrías de poder no sólo tienen un componente macro, sino que también son reproducidas por nuestras acciones a nivel micro. Y más importante todavía, por la propiedad que tiene el poder de circular de un nivel a otro. De ahí que estos autores sostengan que el poder no sólo tiene un *componente molar* que sobre-codifica y centraliza las múltiples diferencias en categorías binarias y abstractas (etnia, género, clase, etc.) sino que el poder también tiene un *componente molecular* que opera a nivel *micro* donde recreamos y perpetuamos las macro-categorías binarias y abstractas que son co-extensivas a todo el campo social. Con esta doble dinámica propongo *renunciar a la imagen heroica de los movimientos* que solemos tener quienes investigamos. Es importante entonces, conocer cómo *operan las diferencias al interior de un movimiento*, pero también es crucial analizar las *prácticas de resistencia* desplegadas por ese movimiento para evitar que las relaciones de poder devengan en relaciones de dominación.

En este sentido, un movimiento como el PCN, aún cuando despliega políticas culturales -por ejemplo, contra el Estado- con el fin de revertir las

relaciones de poder que sustentan la discriminación racial e impiden el reconocimiento político de la identidad negra, puede recrear a nivel cotidiano otras formas de poder ancladas a categorías identitarias distintas de la étnica. En este sentido, es pertinente la consideración de un activista de que: “la resistencia no es sólo para construir la diferencia” sino también “para convivir en la diferencia” (Carlos Rosero, 1994). Así, para el PCN no basta con desplegar políticas culturales; debe identificar al mismo tiempo los disensos que hay al interior del movimiento, así como generar estrategias de *resistencia* para gestionarlos, e impedir que relaciones de *poder* pasen a ser de *dominación*.

En las redes sumergidas... más allá de los actos reivindicativos

Otro aspecto a considerar a la hora de aproximarnos a la dimensión del disenso de un movimiento, es el de ubicar el análisis de la acción social al nivel de lo que Melucci (1989) llamó las “*redes sumergidas*”; es decir, al nivel del entramado de relaciones que se tejen antes, durante y después de las acciones reivindicativas, y en las que se construyen los modelos culturales y desafíos simbólicos que el movimiento plantea respecto del orden dominante. En ese sentido, tan importantes como las acciones reivindicativas basadas en principios de lucha -previamente consensuados- son los disensos que posibilitan a aquéllos. Al nivel de las *redes sumergidas*, se rompe la ilusión de la homogeneidad del movimiento.

Desde mediados de los años ‘90, el PCN abrió un debate “casa adentro” sobre los efectos de la *etnización* de la identidad negra. Especial énfasis se dio en ese momento a la necesidad de reconocer las *diferentes expresiones de lo Negro*, con el fin de poder cuestionar en qué medida las estrategias políticas articulan discurso y acción. (Carlos Rosero-PCN, 1994). A partir de entonces, el PCN inició un *proceso de revisión interna* que a nivel general plantea: ¿cómo mantener viva la lucha por las Comunidades Negras sin agotar el discurso en una categoría unitaria del Ser Negro?. Más todavía, en un momento de fragilidad generalizada por la guerra, el PCN se plantea: ¿cómo hablar en plural de las prácticas de las comunidades negras sin debilitar la lucha del movimiento?. Ubicando el análisis en el día a día del movimiento se pueden captar los intentos por llevar a cabo ejercicios de revisión interna que identifiquen los puntos problemáticos a lo largo de su trayectoria. A este nivel de análisis, es evidente la importancia del carácter proxémico de los movimientos sociales; es decir, del valor que tiene el sentimiento de pertenecer a un grupo o red de ellos; un sentimiento tan intenso como ambivalente, pero que en cualquier caso está estrechamente vinculado a los disensos internos.

Hasta este punto del planteamiento, ha sido crucial la noción de *posiciones de sujeto* para entender los procesos mediante los cuales la lucha de un movimiento articulada en torno a una identidad, requiere suspender temporal y precariamente otras marcas identitarias. La identidad étnica en este caso, se entendería como una posición de sujeto producto, por un lado, del cruce de discursos (por ejemplo, el anti-racista, el cimarronismo, el de los derechos étnicos de la constitución) fortalecidos por el propio movimiento; y por

otro lado, resultado de la suspensión estratégica y temporal de otras identidades distintas de la étnica (la de clase, género, etc.).

Pero sabemos que no es lo mismo participar en un movimiento social étnico siendo desplazado/a o no, de la ciudad o de zona rural, mujer u hombre, heterosexual o no, profesional o no, madre/padre o no, etc. Y es que las posiciones de sujeto no son “vacías” en el sentido de simples articulaciones discursivas. Por el contrario, la posibilidad de recrear un discurso exige una *experiencia encarnada* en la medida en que los mecanismos de poder que legitiman un discurso determinado, funcionan naturalizando ciertos deseos como “propios” de una identidad dada; y son estos deseos los que nos constituyen, en tanto que los recreamos en las acciones cotidianas (Pujal, 2001). Ahora bien, es importante aclarar que los deseos no son anhelos particulares. Si bien las vivencias pueden sentirse como algo “propio”, el carácter de cualquier experiencia necesariamente es colectivo, pues es elaborado a partir de categorías lingüísticas producidas y des/legitimadas socialmente. Por tanto, entendemos que los deseos son socialmente contruidos. Por ejemplo, el deseo de ser madre, ama de casa y cuidadora de otros/as, vinculado a la identidad de género femenina, es un deseo socialmente contruido durante el inicio del capitalismo (como complemento al del hombre obrero y proveedor del pan).

Sin embargo, aún cuando el deseo de ser madre sea contruido, se trata de un deseo encarnado, al punto de que es común la profunda incomodidad (superable por supuesto) de llegar a los 37 años sin ser madre. En este sentido, no nos basta hablar de la identidad como posiciones de sujeto articuladas en torno a una categoría discursiva; consideramos necesario incorporar las tensiones inherentes al modo como experimentamos los deseos vinculados a determinadas identidades; más concretamente, las tensiones que resultan del sentimiento de “inadecuación”¹⁷ que tenemos cuando nuestras vivencias no pueden ser inteligibles a partir de las normas sociales que delimitan nuestra identidad (por ejemplo, la vivencia de ser no ser una mujer “completa” por no ser madre). En este punto nos apartamos de las propuestas más discursivistas como la de Mouffe y Laclau, para acercarnos a la epistemología feminista que rescata el tema de la experiencia, apelando al concepto de subjetividad.

Lo pasional en los movimientos sociales (epistemología feminista)

Tras la llamada “muerte del sujeto” (de la modernidad: libre autónomo, racional, transparente y dueño de su destino), según ciertos/as autores/as ha venido reapareciendo el *anhelo de la subjetividad* como un momento del pensamiento filosófico que ha hecho posible la reconstrucción de un sujeto políticamente responsable¹⁸. Aunque de la subjetividad no hay una definición precisa, como bien apunta Gloria Bonder (1998), hay un acuerdo de que el término exige incorporar el tema del poder a la explicación de los procesos identitarios, así como recuperar de modo no esencialista el concepto de identidad y su relación con otros conceptos psicológicos como: Yo, experiencia y memoria.

La redefinición no esencialista de los procesos identitarios, y el

reconocimiento de que están atravesados por relaciones de poder/resistencia, resalta el carácter no homogéneo ni transparente de la identidad. Ya muchas feministas -como Haraway, Scott, Butler y la misma Mouffe, entre otras- han insistido en el *carácter híbrido de la identidad*. Como señala Angélica Nández, gracias a la deconstrucción radical del mito de la identidad como algo esencial, inocente, unívoco y coherente, la identidad dejó de ser lo que “somos” esencialmente como resultado de un acto fundante, y pasó a ser aquello que asumimos a diario y constantemente, mediante la actuación y confirmación permanente de esa identidad. Quizá hablamos de ficciones; pero ficciones al fin y al cabo inevitables y necesarias para experimentar las identidades que nosotros/as mimos/as afirmamos con nuestras prácticas cotidianas. Ello no significa -como aclara la autora- apostar por un yo irremediamente condenado a la imposibilidad de agencia. Justamente, el hecho de que afirmamos con nuestras prácticas cotidianas las identidades que nos constituyen, nos ofrece cierto margen para transgredirlas. (Nández, 2002). Asumir la hibridez identitaria advierte, entonces, acerca de la necesidad de localizar la *agencia* (es decir, la posibilidad de subvertir las normas que limitan la identidad, por ejemplo: étnica) dentro de las posibilidades de variación, ruptura o cuestionamiento, que están siempre condicionadas por otras marcas identitarias (por ejemplo, las de clase, género, lugar de procedencia, etc.). Son «mecanismos de sujeción» (Butler, 1997) a los que estamos sometidos, nunca de manera absoluta.

Dado que las identidades no son homogéneas, las luchas articuladas en torno a ellas tampoco lo son. Las/os activistas del PCN pueden articular su lucha desde la identidad étnica; pero en el día a día también se viven por ejemplo, como jóvenes, pobres, o mujeres. Sus vivencias están marcadas por otras aspiraciones (por ejemplo, la de disfrutar la juventud, estudiar para mejorar la calidad de vida en el futuro, o poder dedicar más tiempo a sí mismas o a sus hijos/as). Son anhelos que también están mediando y matizando la reivindicación de la identidad étnica, pero que quedan opacados en el momento de desplegar sus políticas culturales frente a otros actores sociales.

Al apostar por la idea de la identidad híbrida, además, dejamos de entender los fenómenos psicológicos, incluidas las *crisis* -individuales o grupales- como algo “privado”; más bien, serían vivencias cuya elaboración pasa por re/producir y legitimar ciertas categorías lingüísticas, así como por la posibilidad de subvertirlas. En ese sentido, “lo psicológico” no se limita a procesos que están dentro o fuera del sujeto, sino a complejos procesos que se producen y transforman en el espacio de la *intersubjetividad*; es decir, en el espacio “entre” los sujetos (Fernández-Christlieb, 1994¹⁹). Se partiría entonces, de que hay un universo simbólico compartido, o lo que es lo mismo, una *intersubjetividad* en torno a las identidades, la cual sintetiza un consenso generalizado pero nunca fijo, sobre los modos adecuados de experienciarnos en tanto que personas marcadas por una identidad dada. Por ejemplo, en la Colombia racista podemos hablar de una intersubjetividad de la identidad étnica que condenaría los modos “adecuados” de sentirse negro/a y en parte, daría cuenta del endo-racismo y la “necesidad de blanquear la raza”. Como explica una activista del PCN, quien al aceptar la propuesta de una antropóloga y funcionaria del Estado de trabajar como empleada doméstica, terminó siendo

esclavizada:

"yo tenía 14 años, me tocaba trapear, lavar casi toda la ropa a mano, me tocó hasta atender al perro... Cuando yo no hacía las cosas bien el papá de las muchachas me decía: "¡Maldita negra! ¡No debieron... no debieron salir de la esclavitud!". Mire, yo recibí las peores humillaciones... Le digo que en ese momento, en lo más profundo, uno no desea ser... negra". (Entrevista a activista del PCN, noviembre del 2003).

Lo anterior no significa que nos sometamos dócilmente a una norma identitaria. Justamente, la sensación de malestar o inadecuación al interior de un colectivo o de la sociedad en general, evidencia que ese universo compartido que configura la intersubjetividad, tiene manifestaciones particulares que no se ajustan a lo consensuado; y no podría ser de otro modo pues la vivencia de una identidad nunca es pura, porque está mediada por experiencias diversas vinculadas a otras identidades; como hemos dicho, no sólo se es negro, sino mujer, profesional, pobre, etc. e irremediamente, estas otras marcas identitarias también condicionan la identidad étnica, y las posibilidades y modos de reivindicarla.

Lo que ha hecho el PCN en la Colombia racista, es redefinir la intersubjetividad de "las negritudes que estorban", abriendo posibilidades para deslegitimar el sentimiento generalizado de que se es menos por "ser negro/a", y ha relegitimado por el contrario, el derecho a sentirse orgulloso/a y a reivindicar los distintos modos del "Ser Negro" plasmados en expresiones diversas (que van desde el ámbito espiritual hasta el jurídico pasando por el musical). En este sentido, resaltamos que la subjetividad es producto de un proceso de *des-sujeción* de la identidad y que el movimiento, desplegando sus políticas culturales, pone en marcha dinámicas de *agenciamiento* mediante las cuales logra redefinir positivamente la identidad étnica, así como reconstruir dignamente la intersubjetividad al respecto.

Sin embargo, dado que partimos de que la subjetividad no es agenciamiento puro sino que también es producto de un proceso de *sujeción*, también nos interesa resaltar que *los disensos al interior del movimiento vendrían de la imposibilidad de vehiculizar colectivamente el malestar producido por no experimentar a cabalidad el "Ser Negro" que se reivindica*; es decir, por el hecho de tener otras aspiraciones que chocan con la defensa de la identidad negra tal y como el movimiento la ha definido hasta el momento; anhelos que están presentes y condicionan la lucha política, y que en algunos casos son más conscientes que en otros; o que incluso, siendo conscientes, algunas veces pueden compartirse pero otras veces no, porque el propio movimiento no abre espacios para reflexionar al respecto. Un ejemplo, es el que comenta un activista del PCN desplazado por amenazas políticas de su pueblo, Tumaco, a Bogotá:

"Yo, la única cosa que había sido... yo no sé cómo decir, si me ha dolido mucho y eso, no sé cómo decirlo... dura, dura para mí es que siempre Mercedes , la compañera, la chica con la que nos

casamos, ella murió el año pasado de cáncer. Como ella siempre... ella estaba inconforme porque casi nunca estaba en la casa... Nosotros vivimos 10 años y creo que sumado el tiempo... los fines de semana de 6 años no estuve con ella... Entonces sí fue bastante tiempo. Por eso ahora, los fines de semana me pierdo; los dedico para mí y cuando tenga otra compañera... Estoy tratando de asumir el hábito de ese tiempo para mí... Sí. Más para uno para la familia, para conversar con los amigos... Entonces ocupo un poco los fines de semana en otras actividades... Además yo jugaba fútbol muy bien pero hace tiempo no juego y quiero volver a jugar". (Entrevista a activista del PCN, noviembre del 2003).

La posibilidad del movimiento de abrir estos espacios para reflexionar sobre otras aspiraciones que condicionan el activismo, puede ser potenciada por las interconexiones dentro del propio movimiento, pero también por las conexiones con otros movimientos. Por ejemplo, la conexión con redes feministas ha ayudado a las mujeres del PCN a expresar tanto el malestar con las asimetrías de género, como las posibilidades de mejorar las relaciones de género al interior del movimiento y en su propia vida, muchas veces compartida con activistas del PCN, dado que son sus parejas. Como afirma una activista del PCN, el trabajo en la red de mujeres:

"...[me] ha ayudado a liberarme, a saber que yo existo como mujer; que tengo mis valores y que puedo sobrevivir sin... José. Por ejemplo, sé que si yo termino con José, pues chévere y todo, pero adiós... para mí es muy chévere, es autonomía. Siempre estoy reivindicando... que yo no soy negra solamente... además de ser negra soy mujer... " (Entrevista a activista del PCN, septiembre del 2003).

Por el contrario, considero que un movimiento tiene menos posibilidades de abrir espacios de disenso, en la medida en que sus miembros experimenten el activismo como una *conexión total* con el movimiento; una dedicación al 100% que reduce los deseos a uno solo (ser activista) anulando otros sueños, necesidades distintas al activismo, pero que permanecen allí, con lo cual se perjudica al movimiento, al impedir la posibilidad de disfrutar el activismo. Igual de perjudicial es optar por la *desconexión total*, que niega la importancia del activismo como un anhelo que constituyó la propia subjetividad y que, por supuesto, no redundará en nada productivo para el movimiento. En ambos casos además, se fortalecen las dinámicas hegemónicas. Veamos el ejemplo de cómo una activista del PCN, logra una conexión parcial con el movimiento dando cabida a sus necesidades particulares, sin romper por ello su compromiso con la lucha:

"...de las cosas que yo si he añorado en mi vida, es que a diferencia de lo que es normal en el Pacífico, mi familia es muy chiquita... Entonces, cuando yo llegué [como activista] a ese río y

encontré a ese poco de tíos aunque no supiera de dónde... pues eran mis tíos y yo la sobrina... sentí que había encontrado esa familia que no había tenido, que tanto había añorado, e incluso siento que eso me hizo echar raíces y yo dije: "esto si es lo mío". [Fue] sentirme querida por más gente... sentirme halagada, reconocida; la gente le levantó a uno mucho el ego, algo que lo reafirma a uno..." (Entrevista a activista del PCN, octubre del 2003).

Después de una crisis dentro del PCN, esta activista se retira casi totalmente y se dedica a trabajar las reivindicaciones de las comunidades negras desde el ámbito institucional.

"Empecé a vincularme directamente con las instituciones a través de proyectos... perdí mi bebé... de tres meses... Viajé como tres veces de aquí a Bogotá y sin saber que estaba en embarazo y las pistas aquí son chiquitas y el aterrizaje es pesado. [Ahora] estoy esperando a quedar otra vez en embarazo... por un lado tenía que bajarle al ritmo de trabajo, pero si nos metemos [con el PCN] en titulación y hay que sacar la propuesta, rápido... cómo voy a vivir tranquila si hay que sacar eso adelante... Siento que ese mermarme el tiempo al proyecto político como una de las personas que lo está impulsando, tiene que ver con esas otras prioridades personales... Yo sigo en el PCN [pero] represento lo local [no lo nacional ni lo internacional como antes]. Siento que acá doy más, que apporto más, que me necesitan más... además dedicándome a esto, tengo espacio pa'mi vida personal" (Entrevista a activista del PCN, octubre del 2003).

Desde mi punto de vista, experiencias de *conexiones parciales*²⁰ como ésta le permitirán al movimiento desarrollar estrategias para gestionar sus disensos internos, y evitar así la tendencia a reificar la identidad étnica que reivindica. Esta posibilidad de cambio, insisto, no pasaría por lo individual sino por lo *relacional*. Como Foucault (1989) sostiene, la posibilidad de agencia del sujeto no es algo que se invente el individuo mismo, sino que se deriva de esquemas que encuentra en su cultura. Por tanto, es una tarea *colectiva* encontrar estrategias que permitan construir una identidad parcialmente estable y que al mismo tiempo, sean lo suficientemente flexibles para rearticularse desde posiciones que desborden la norma que las posibilitan. Desde posiciones relacionales y por tanto, dentro de un marco colectivo, un movimiento como el PCN podría vehiculizar colectivamente el malestar producido por las asimetrías que forman parte de las dinámicas internas de un movimiento, y de la vida misma.

Para comprender los procesos a través de los cuales un movimiento logra gestionar sus disensos internos, y por tanto, potenciar sus políticas culturales frente a otros actores sociales, resulta bastante pertinente un aporte de la epistemología feminista: la 'implosión' de la categoría Mujer (Figuerola y Correa,

1994). Con el fin de evitar la tendencia del feminismo a universalizar la condición femenina, se plantea la necesidad de *hacer emerger las múltiples posiciones de género* derivadas de procesos de subjetivación atravesados por relaciones de poder asimétricas (según la etnia, clase, edad, orientación sexual, etc.). En el caso del PCN, hablaríamos de la *implosión de la identidad étnica* dando cabida a distintas experiencias vinculadas a las marcas identitarias de género, clase, nivel de formación, lugar de procedencia, culto religioso, orientación sexual, etc. Sin dejar de anclar su lucha en la identidad negra, la implosión de esta categoría daría cabida a procesos de subjetivación que acompañan y condicionan la construcción de la identidad negra, y por tanto daría al movimiento la posibilidad de abrir espacios de disenso, así como la oportunidad para gestionarlos. Incluso, creo que podemos aplicar esta noción de *implosión de la identidad negra* para entender que el buen clima de investigación logrado para reconstruir las historias de vida de los activistas, se debió en parte a que compartía con ellas/os otras marcas identitarias distintas de la étnica (dado que soy mestiza tirando hacia blanca para una persona negra, y hacia "sudaca" para una europea).

* * *

A lo largo de la investigación, reconstruimos las historias de vida del PCN tomando como eje las experiencias del activismo político. Los momentos de crisis del movimiento han sido una oportunidad para que el movimiento identifique y gestione los disensos, dando cabida así, a otros condicionantes históricos de su acción política. Al hacerlo han tenido la ocasión para dejar de entender los malestares del activismo como un problema "personal", y para reconstruirlos desde una perspectiva intersubjetiva que cobre importancia para todo el grupo. Son intentos del movimiento de reivindicar la igualdad *en* la diferencia, luego de luchar durante más de una década por la igualdad *desde* la diferencia.

No quiero terminar sin decir que para el análisis de la dimensión del disenso de los movimientos sociales, es crucial el reto de reflexionar *desde* América Latina; es decir, comprender que ante los conflictos contemporáneos, se están generando respuestas colectivamente organizadas que reivindican *otros sentidos de lo político* distintos a los posibilitados por la cultura política convencional, y *desde otros lugares* alternativos al pensamiento de la modernidad. Esto implica luchar contra lo que Aníbal Quijano (1999) ha denominado la «colonialidad del poder»: un patrón configurado sobre la base de la clasificación social-racial que ha servido para subalternizar no sólo a los grupos, sino sus conocimientos. Esta lucha es más urgente ahora pues, como sostiene Daniel Mato, en las actuales condiciones de pauperización de las sociedades latinoamericanas, las organizaciones y movimientos cobran un papel relevante para crear espacios de práctica intelectual. (Mato, 2005). Es necesario, entonces, reivindicar que los movimientos producen perspectivas críticas de la modernidad y la colonialidad del poder que la ha acompañado. Pero hay que hacerlo yendo más allá de su definición como «territorio cognitivo» (Emerson y Jamison, 1991) desde donde se diagnostica el contexto social. ¿Por qué no atrevemos con Daniel Mato a considerar a los movimientos como intelectuales extra-académicos y hablar entonces de «co-producción»

(Mato, 2005) conjunta entre la academia y los movimientos sociales?. En el caso de esta investigación, que pretende explicitar los disensos en el seno del movimiento, quedan pendientes importantes interrogantes al respecto. Si a la academia occidental se le puede reprochar el logocentrismo, podemos preguntarnos con Mato (2005): ¿qué espacio ha dejado esta investigación a las prácticas no escritas que se producen en el seno de los movimientos sociales?. Más todavía en el caso de las comunidades negras, que otorgan un papel fundamental en su cultura a la tradición oral. En nuestro caso, que optamos por la tradición escrita, habría que preguntarse: ¿cómo acercarnos a otras apuestas de «co-producción» con las Comunidades Negras?²¹. Además de estos interrogantes, hay que destacar que la investigación fue rica en términos de aprendizaje cotidiano. Después de varios años, los ejercicios de revisión interna del PCN, dejaron de ser “casa adentro”; sus activistas plantearon la *posibilidad histórica* de compartirlas con el ámbito académico, para poder producir conjuntamente sentidos que permiten problematizar la reivindicación de la identidad negra. Esto ha implicado crear lazos de amistad, discusiones y la complicidad en la lucha; nos hemos enviado libros, correos electrónicos, corrección de textos; hemos conversado de nuestros sueños, el papel de la ciencia y la posibilidad de mi alianza con las reivindicaciones de la identidad negra. Por su parte, las/los activistas del PCN -con distintos grados- han compartido conmigo sus conocimientos acerca de la historia del movimiento, del país, de la lucha negra en el mundo, de las hierbas medicinales para mi faringitis crónica, etc. Por mi parte, he compartido conocimientos sobre la psicología social, el feminismo, el caribe venezolano, así como mis posturas como hija, sobrina y compañera que ve sufrir a los hombres de su familia, a sus amigos y a su pareja por no poder cumplir a cabalidad con el rol de proveedor, así como a las mujeres y a sí misma por pasar por encima de todo y todos/as (incluyéndose a sí) para poder alcanzar el estándar de la mujer aguerrida que todo lo puede. Se trata sin duda de interesantes retos para pensar el tema de la «co-producción» entre la academia y los movimientos sociales²².

Referencias Bibliográficas

- Álvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.) 2001 *Política Cultural & Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. (Bogotá: Taurus/ICANH).
- Benford, Robert 1997 "An Insider's critique of the social movement framing perspective" en *Sociological Inquiry* Vol. 6, N° 4, (409-430)
- Butler, Judith. 2001 (1990) *El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (México: Paidós/UNAM)
- Butler, Judith. 2001 (1997) *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. (España: Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de La Mujer)
- Calderón, Fernando; Piscitelli, Alejandro y Reyna, José Luis 1992 "Social Movements: Actors, theories and expectation" en Escobar, Arturo y Álvarez, Sonia (eds.) *The Making of social movements in Latin America. Identity, strategy and democracy*. (USA: Westview Press) (19-36).
- Camacho, Juana 2001 "Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana" en Pardo, Mauricio (ed.) *Estado del Arte de los Estudios Afrocolombianos en Colombia* (Bogotá:

ICANH).

Correa Nidza y Figueroa, Heidi 1994 "Las mujeres son, son, son...Implosión y recomposición de la categoría" en Figueroa Sarriera, Heidi (ed) *Más allá de la bella (in)diferencia*. Revisión post-feminista y otras escrituras posibles (República Dominicana: Publicaciones Puertorriqueñas).

Dagnino, Evelina 2001 "Cultura, ciudadanía y democracia: los discursos y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana" en Álvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.) *Política Cultural & Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (Bogotá: ICANH/CEREC).

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix 1988 (2000) *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos)

Escobar, Arturo y Álvarez, Sonia 1992 (eds.) *The Making of social movemnets in Latin America. Identity, strategy and democracy* (USA: Westview Press)

Escobar, Arturo 1997 "Imaginando un futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales" en López, M. (ed.) *Desarrollo y Democracia* (Caracas: Nueva Sociedad).

Escobar, Arturo 1999 *El final del Salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología).

Escobar, Arturo 2001 "Culture sits in place: reflections on globalism and subaltern strategies of localization" en *Political Geography* 20 (139-174)

Escobar, Arturo 2003 "Displacement, development and modernity in the Colombian Pacific" en *International Social Science Journal* 175 (157-167).

Escobar, Arturo y Pedrosa, Álvaro 1996 *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (Bogotá: CEREC).

Eyerman, Ron y Jamison, Andrew 1991 *Social movements: a cognitive approach*. (Cambridge Polity Press).

Foucault, Michael 1990 (1988) *Tecnologías del Yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós).

Foucault, Michael 1994 (1984) *Hermenéutica del Sujeto* (Madrid: La Piqueta)

Gil, Eva 2002 "¿Por qué le llaman género cuando quieren decir sexo?: Una aproximación a la teoría de la performatividad de Judith Butler" en *Athenea Digital* - (Universitat Autònoma de Barcelona) N. 2 Otoño.

Grueso, Libia; Rosero, Carlos y Escobar, Arturo 2001 "El Proceso Organizativo de Comundiades Negras en el Pacífico sur colombiano" en Escobar, Arturo; Álvarez, Sonia y Dagnino, Evelina (eds.) *Política Cultural & Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (Bogotá: Taurus/ICANH). (196-219).

Grueso, Libia y Arroyo, Leyla 2002 "Mujeres y defensa del lugar en las luchas del Movimiento Negro colombiano" en *Desarrollo, lugar, política y justicia: Las mujeres frente a la Globalización* (68-76)

Haraway, Donna 1995 (1991) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (España: Cátedra).

Harding, Sandra 1993 (1996) *Ciencia y Feminismo* (Madrid: Morata)

Izquierdo, M^a Jesús 1998 *El Malestar en la desigualdad* (Madrid: Cátedra)

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal 1997 (1985) *Hegemonia y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (Madrid: Ed. Siglo XXI)

Laraña, Enrique 1999 *La Construcción de los Movimientos Sociales* (Madrid: Alianza Editorial)

Mato, Daniel 2005 "Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder" en Mato, Daniel (comp.) *Cultura, Política y Sociedad. Perspectivas Latinoamericanas*. Colección Grupos de Trabajo CLACSO. (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) (471-497).

Melucci, Alberto 1989 *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society* (Philadelphia Pa: Temple University Press).

Mires, Ferando 1993 *El Discurso de la Miseria o la crisis de la sociología en América Latina* (Nueva Sociedad: Caracas).

Moreno, Alejandro 1993 *El Aro y la Trama: episteme, modernidad y pueblo* (Valencia: Centro de Investigaciones Populares/Universidad de Carabobo).

Mouffe, Chantal 1999 (1993) *El Retorno de lo Político. Comunidad, Ciudadanía, democracia radical* (Barcelona: Paidós).

Ñáñez, Angélica 2001 *Reflexión situada sobre la construcción de un objeto de estudio: Un ejercicio de deconstrucción del Yo que investiga*. Tesis de Maestría. Universitat Autònoma de Barcelona .

Ochoa Gautier, Ana María 2002 "La dispersión de las escrituras y la etnografía de las políticas culturales". Publicado en: *Entre los deseos y los derechos*, (Bogotá: ICAHN).

Offe, Claus 1988 *Partidos Políticos y nuevos movimientos sociales* (Madrid: Sistema).

PCN 1993, *Acta de la Tercera Asamblea de Comunidades Negras*. Septiembre. Puerto Tejada.

Pujadas, Juan José 1992 "El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales" en *Cuadernos metodológicos* (Barcelona: Centro de Investigaciones Sociológicas) N°5.

Pujal, Margot 2000 "Reproducción y cambio psicosociales: interconexiones entre lenguaje, deseo y subjetividad en torno al discurso crítico" Ponencia presentada en VI Congreso Nacional de Psicología Social. Oviedo. España. Septiembre

Quijano, Aníbal 2000 "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina" en Lander, Edgardo (comp.) *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Perspectivas Latinoamericanas (Buenos Aires: CLACSO) (201-246)

Restrepo, Eduardo 2002 *Memories, identities and ethnicity: making the black community in Colombia*. Tesis de Maestría. Chapel Hill.

Slater, David 2001 "Repensar la especialidad de los movimientos sociales: fronteras, política y cultura en al era global" en Álvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.) *Política Cultural & Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (Bogotá: Taurus/ICANH).

Viola, Andreu 1999 "La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo" en Viola, Andreu (comp.) *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina* (Barcelona: Paidós). (9-64).

Yúdice, George 2002 *El recurso de la Cultura. Usos de la cultura en la era global* (Barcelona: Gedisa).

Notas

* Investigadora visitante del Programa 'Comunicación, Cultura y Transformaciones Sociales', del *Centro de Investigaciones Postdoctorales*, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela. Candidata a doctora en el Programa de Doctorado Psicología Social Crítica de la Universitat Autònoma de Barcelona.

1 Éstas son definidas como relatos autobiográficos obtenidos por el investigador mediante entrevistas sucesivas en las que el objetivo es mostrar el testimonio subjetivo de una persona y en la que se recogen tanto los acontecimientos como las valoraciones que se hacen de su propia existencia. Al ser de tipo cruzado se entrevistan a distintos miembros del grupo en relación a una serie de temas particulares. (Pujadas, 1992).

2 Definidas como un diálogo abierto con pocas pautas en el que la función básica de el/la entrevistador/a es estimular al entrevistado/a para que explice de la forma más amplia posible las referencias a terceras personas, ambientes y lugares concretos en los que transcurren los distintos episodios biográficos. (Santamarinas y Marinas, 1994)

3 Aquí me refiero al núcleo más activo del movimiento, sin que por ello desestime la concepción de movimiento en términos de redes, como se verá más adelante.

4 Este relato sobre la ANC y la trayectoria del PCN se basa tanto en entrevistas con activistas del PCN (como parte de esta investigación), como en documentos coproducidos por el movimiento y la academia (especialmente, Grueso, Rosero y Escobar, 1998).

5 La celebración de una Asamblea Nacional Constituyente fue una de las exigencias del Movimiento guerrillero M-19 para abandonar las armas.

6 Esta valiosa información se la agradezco a Libia Grueso, activista del PCN quien junto a otra compañera, Mercedes Moya, redactaron más de veinte veces la propuesta de las comunidades negras para que fuera presentada en la ANC. (Octubre 2002).

7 Grueso, L. y Arroyo, L. (2002) Mujeres y defensa del lugar en las luchas del Movimiento Negro colombiano. *Desarrollo. Lugar, política y justicia: Las mujeres frente a la Globalización* (68-76)

8 PCN (Octubre, 1993) *Acta de la Asamblea constitutiva de Puerto Tejada*.

9 Escobar, A. (1999) *El final del salvaje*. Cap. 9: ¿De quién es la Naturaleza? La conservación de la Biodiversidad y la ecología política de los movimientos sociales. (1997).

10 Datos de CODHES y la Red de Solidaridad Social (instancia gubernamental que coordina la intervención en materia de desplazamiento).

11 Datos de un estudio conjunto de CODHES y AFRODES.

12 Mc Dowell, L. (1999) *Género, identidad y lugar*. España: Cátedra (2000)

13 Escobar, A. (2001) Culture sits in place: reflections on globalism and subaltern strategies of localization. *Political Geography* 20 (139-174)

14 Tras la primera visita de la misión, algunos han sido objeto de masacres.

15 Y además, mantendría activa la fantasía de que basta con obviar los conflictos para que desaparezcan.

16 Agradezco a mi profesor y amigo Andreu Viola esta importante reflexión, que fue decisiva para seguir adelante con la investigación.

17 Aquí aludimos al sentimiento de ser un *Otro Inadeucado* al que se refiere Haraway tomando la expresión de las protagonistas de las películas de la cineasta vietnamita Trihn Mihn-Ha.

18 Interesantes planteamientos respecto al *anhelo de la subjetividad* son hechos por Fina Birulés, López-Petit, entre otros/as, y fueron compilados por Cruz (1996).

19 Fernández-Christlieb (1994). La psicología colectiva un fin de siglo más tarde. Barcelona: Anthropos.

20 Aquí hago referencia explícita al concepto *conexión parcial* usado por feministas (Butler, Haraway, entre otras) para referirse "al inevitable y doloroso vínculo de la dependencia con el Otro poderoso" (Butler, 1997).

21 Un ejemplo es el de Catherine Walsh con el PCN ecuatoriano (específicamente, con Juan García, líder del PCN ecuatoriano); en el caso del PCN colombiano un ejemplo de co-producción teórica es el de Arturo Escobar (antropólogo) con Libia Grueso y Carlos Rosero, y el de Eduardo Restrepo (antropólogo) con Hernán Cortés. Asimismo, cabe destacar el proyecto a seis manos adelantado por Jeannette Rojas (activista feminista y funcionaria del Estado) con activistas del PCN colombiano.

22 En el 2004, como un ejercicio de co-producción de conocimiento, Julia Cogollo (activista del PCN), Angélica Nájuez (compañera del doctorado) y yo publicamos aprovechamos nuestra triple identidad común de mujeres caribeñas y psicólogas y preparamos una ponencia titulada "El Patriarca Imposible: subjetividad masculina afro-caribeña" que más tarde fue publicada en el

libro editado por Axel Rojas y Eduardo Restrepo: *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los Estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. (pp.195-208).